
O CONCEITO “INDIVÍDUO” NA ACEPÇÃO LIBERAL: NOTAS CRÍTICAS A PARTIR DA ABORDAGEM MARXISTA

THE "INDIVIDUAL" CONCEPT IN THE LIBERAL ACCEPTANCE:
CRITICAL NOTES FROM THE MARXIST APPROACH

Henrique Leão Coelho¹

<http://lattes.cnpq.br/8298457568396721>

<http://orcid.org/0000-0003-3657-1414>

Wesley Fernando Rodrigues de Sousa²

<http://lattes.cnpq.br/3491578861171546>

<http://orcid.org/0000-0001-7638-5275>

Recebido em: 1 de junho de 2020

Aprovado em: 17 de agosto de 2020

RESUMO: O breve artigo pretende uma abordagem crítica frente à acepção liberal de “indivíduo”, herança continuada pelo liberalismo econômico do séc. XVIII e XIX. Dessa feita, ainda que persevere de forma hegemônica a ideologia liberal, o sujeito não existe de per si no sentido estrito, mas engendrado em uma relação social que o forja enquanto membro de uma sociabilidade específica de onde emergem seus reconhecimentos e respostas para a vida social. A vida individual só pode ser entendida a partir do modo de produção no qual está inserido, revelando a subjetividade como parte das entificações articuladas em nexos e relações apreensíveis, isto é, indivíduo que não pode ser afirmado de modo autogenético. Para ratificar essa correção da apreensão da individualidade, procuraremos os termos marxianos e marxistas que demonstram, no escrutínio da objetividade, a forja da individuação pelo acento social, respaldado, portanto, sempre em formas específicas de organização social. Assim, remeteremos à categoria “indivíduo” como é tomada hegemonicamente - como ente autoposto - como uma abstração arbitrária ideologicamente direcionada. Portanto, partindo da categoria de historicidade, o escopo é demonstrar como o sujeito se forma no interior da sociabilidade humana.

Palavras-chave: individuação; liberalismo; sociabilidade; marxismo.

ABSTRACT: The brief article intends a critical approach to the liberal meaning of "individual", a legacy continued by the economic liberalism of the 18th and 19th centuries. This way, although hegemonic ideology persists, the subject does not exist in the strict sense of the word, but is engendered in a social relationship that forges him as a member of a specific sociability from which emerges his recognitions and responses to social life. Individual life can only be understood from the mode of production in which it is inserted, revealing subjectivity as part of the enunciations articulated in apprehensible links and

¹ Sociólogo e Doutorando pela Universidade Federal de Minas Gerais (CEPEAD/FACE/Centro de pós-graduação e pesquisas em Administração da Faculdade de Ciências Econômicas) rickcoelho@hotmail.com.

² Licenciando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-rey, Docente em Filosofia e Editor-chefe da Acervo Crítico. wesleysousa666@outlook.com.

relationships, that is, an individual who cannot be affirmed in a self-genetic way. To ratify this correction of the apprehension of individuality, we will seek the Marxian and Marxist terms that demonstrate, in the scrutiny of objectivity, the forging of individuation by the social accent, supported, therefore, always by specific forms of social organization. Thus, we will refer to the category "individual" as it is taken hegemonically - as a self-settled entity - as an ideologically directed arbitrary abstraction. Therefore, starting from the category of historicity, the scope is to demonstrate how the subject is formed within human sociability.

Keywords: Individuation; liberalism; sociability; marxism.

INTRODUÇÃO

O escopo desse artigo é elencar algumas questões críticas quanto à acepção de “indivíduo”. Nesse aspecto, é perceptível notar cada vez mais críticos à noção abstrata de “indivíduo” hegemonicamente posta. Estas críticas, no entanto, na maioria dos casos, não partem da perspectiva marxista, ou seja, da superação da relação social existente para uma outra, tendo a sociabilidade como bojo da constituição das individualidades. Nesse intuito, no que vale enfatizar, o artigo apresenta pontos de inflexão categorial e conceitual marxistas, colocando-os em sua indelével historicidade para, assim, buscar o empreendimento crítico que é nosso propósito. O alerta que se faz desde já: jamais a crítica ao “indivíduo” abstrato (como acepção) recairá em uma pressuposição de “supressão da individualidade”. Na verdade, podemos assegurar convictamente, ocorre exatamente o oposto. Dessa maneira, partimos de uma empreitada teórica que possa levar adiante uma crítica importante para as ciências sociais, sob o ponto de vista do marxismo, às categorias mais essenciais do mundo social (a exemplo da categoria “indivíduo”), sem jamais negá-los ou extenuá-los.

Para que possamos seguir na direção que buscamos, afirmaremos os seguintes pontos: o primeiro é como a ideologia liberal concebe a noção de indivíduo, ainda que em certos limites dado o tamanho de um artigo; o segundo, como o desenvolvimento do modo de produção capitalista fez emergir, como justificação ideológica, a ideia de “indivíduo” abstrato em oposição à sociedade. Em outras palavras, mapear a sua gênese para poder construir o argumento de oposição ao ideal liberalista e abstrativo da noção de “indivíduo”. Disso realizado, é que centralizaremos a análise do ponto de vista marxista.

Em síntese, a hipótese de que se parte está postulada na investigação marxista imanente do conteúdo social para trazer à luz velhas e novas questões, que ainda hoje estão em voga, seja na teoria do direito seja na teoria política, que, diretamente, possuem um grau de atuação na forma de vida social. O tratamento da questão, a partir da ideia de historicidade e sujeito social, revela-se um ponto de subversão de grande relevo na discussão. Esse é, portanto, o eixo temático que engendrará o processo de exposição do presente artigo, que pode ser, assim, melhor delineado: a) a crítica marxista ao composto ideológico do “indivíduo” liberal b) a razão de ser histórica da acepção criticada c) a explicitação decisiva da posição marxiana e marxista, ainda que sumária.

NOTAS ACERCA DO INDIVIDUALISMO COMO PRESSUPOSTO TEÓRICO-IDEOLÓGICO

A discussão que segue tomará os contornos da hipótese do “indivíduo” em acepção liberal

e seu desdobramento na sociedade capitalista. Um ponto de partida ideológico basilar da própria reprodução da sociabilidade burguesa. Para tanto, atentamos à relevância não apenas da formação e desenvolvimento das forças produtivas na forma capitalista, mas também de como o “pensamento burguês” se forjou em reciprocidade às relações de produção e respondeu a elas de maneira consuetudinária e responsiva para a reprodução do ser social. Vamos nos concentrar, neste momento, em autores de elevado valor, comentaristas exímios e favoráveis ao liberalismo (para não suspeitar qualquer distorção), como Norberto Bobbio e José Guilherme Merquior. Ainda, vamos perpassar as linhas próprias de epígono John Locke asseverando a correção dos comentários e análises dos autores sobreditos. Com isso, queremos apenas sintetizar, dentro do permitido por um artigo, a acepção que será criticada e que apresenta ainda bastante ressonância na reprodução social.

A hipótese é bastante clara e objetiva: seguindo aqui o raciocínio de um filósofo marxista húngaro, György Lukács (2010, p. 59), reforça-se a ideia que tal aspecto ideológico se *confirma* no terreno, sobretudo, da Revolução Francesa (uma das últimas, senão de fato última revolução burguesa). Ali se buscou formas, no campo intelectual e ideológico, de fundamentação das práticas da sociedade civil-burguesa (*burgeliche Gesellschaft*) ao adequar-se aos interesses concretos do capitalismo ascendente e resolver “conflitos insolúveis” com a monarquia, premiada por resquícios feudais muito candentes e, inclusive, tendo a ideologia religiosa cristã como essencial (LUKÁCS, 2010).

Segundo Merquior (1983), é subjacente ao argumento liberal, um constante receio contra o abuso do poder, algo que o autor toma por “inata desconfiança ante o poder” (1983, p. 87). Trata-se de averiguar, sobretudo, que a condição de legitimidade, para este ideário, é a preservação do direito político e, incisivamente, do direito civil. Deve-se, portanto, aglutinar segurança aos direitos civis inerentes ao “indivíduo” e também garantir sua participação política, sua legislatura como cidadão ativo. Para o autor, predecessores do liberalismo, como John Locke e Montesquieu, em suas linhas próprias, definem tanto a limitação do poder pela urdida do consentimento individual quanto a ópera orgânica do funcionamento estatal travejada por freios e contrapesos (MERQUIOR, 1983). Benjamin Constant e Herbert Spencer representam, ao seu modo, a definição emblemática de que a dimensão política, isto é, a garantia do pacto entre atores políticos se alicerça na indelével liberdade civil, pela qual aos indivíduos é assegurada a presteza de agir segundo inclinações e desejo próprios, uma autonomia do agir e do fazer conforme inclinações particulares. Nessa trama ideativa, a “desimpedida ação dos indivíduos leva sempre à colaboração e ao progresso harmônico do gênero humano” (MERQUIOR, 1983, p.92), isto é, os indivíduos são vistos naturalmente como mônadas autopostas que efetivam a harmonia nos atos utilitaristas. Segundo nosso autor, na virada ao século XX, por sua vez, outra dimensão do liberalismo, o social-liberalismo, representado por nomes como Green e Hobhouse (MERQUIOR, 1983), estabeleceu que a liberdade civil estaria em risco caso travejada por enquistos e obstáculos sociais e econômicos, o que justificaria uma atuação providente do Estado segundo o trançado constitucionalista, empregando, por assim dizer, uma terapêutica das insuficiências (MERQUIOR, 1983). No caso específico do neoliberalismo, haveria uma expurgação excessiva do estado que levaria segundo Merquior a um retrocesso, a um favorecimento de minorias irredutivelmente privilegiadas pelo “berço”, o que remeteria, segundo ao autor, a uma renitente correção dos clássicos frente aos seus contemporâneos mais radicalizados, e até, refratários às melhores conquistas do liberalismo (MERQUIOR, 1983).

Todavia, postas essas renovações intrínsecas ao liberalismo como respostas específicas e classistas aos problemas sociais, temos na letra de Merquior (1983, p.95) o âmagô inextrincável do liberalismo: “sabemos que o mercado, conquanto seja instrumento indubitavelmente necessário da criação da riqueza”, ou mesmo, “suprimir o mercado é suprimir de morte o substrato material das liberdades modernas”. Nesse diapasão, a liberdade civil que pretende ser assegurada, a iniciativa privada que pretende ser elevada ao pódio da naturalidade, incide, em verdade, na afirmação abstrata de um indivíduo adequado ao mercado, ou em outros termos, “O fundo da ética liberal é utilitarismo” (1983, p.95). Ao fim e ao cabo, trata-se da consonância entre “direitos naturais” do indivíduo e individuação adequada ao mercado, o qual é sempre posto de forma paradigmática e sem aprofundar em seus matizes, nexos e relações internas.

Merquior (1983) chega a assumir peremptoriamente que a conquista ideológica da liberdade civil é uma conquista classista da burguesia ascendente, no entanto, assevera que essa gênese não explica sua função presente, no entanto, o autor mesmo não elucida como esta função presente desvia de sua respectiva gênese classista evidenciada. Seria preciso alvorecer que tanto em gênese quanto na sua função atual trata-se do império de uma legalidade imanente às relações de produção, regenciadas pelo mais-valor, este, extrusado do consumo da mercadoria força de trabalho (capital variável), cujo valor de uso, o próprio trabalho, faz jorrar valores superiores ao do equivalente à força de trabalho, e consigna, outrossim, o zênite acabrunhado que perfaz o circuito do capital. Extrapolação específica e crescente do “trabalho necessário”, parasitismo refringente que efetiva um contraste a qualquer posição que se tenha hoje por humanista, por isso, asseveração ou entrelinha completamente ausente do novelo ideológico decadente burguês contemporâneo.

E mais ainda. Como o grau de exploração, no caso da sociedade burguesa, manifesta-se na forma da taxa de mais-valia, isto é, na relação entre o tempo de trabalho excedente e o tempo de trabalho necessário, não interessa ao capitalista o volume absoluto de produtos que este consegue extorquir, mas o volume relativo, isto é, a proporção em que o trabalho se divide em tempo de trabalho excedente e necessário. (MACHADO, 2018, p. 256)

Do liberalismo político, reforça-se, pode ser extraído uma definição, por meio de seus próprios apologistas, como uma norma jurídica que assume e reconhece determinados direitos ou liberdades individuais que transcendem ou escapam ao controle do governo (FUKUYAMA, 1992); podendo se sustentar em dois pilares: o primeiro que revela que deverá prevalecer os limites dos poderes e, por segundo, a consequente limitação das funções do Estado a certa “natureza individual”. Nas palavras de Guilherme Merquior, sublinha-se que o liberalismo clássico pode ser definido dessa forma:

O liberalismo clássico, ou liberalismo em sua forma histórica original, pode ser toscamente caracterizado como um corpo de formulações teóricas que defende um Estado constitucional (ou seja, uma autoridade nacional central com poderes bem definidos e limitados e um bom grau de controle pelos governados) e uma ampla margem de liberdade civil [...]. A doutrina liberal clássica consiste em três elementos: a teoria dos direitos humanos; constitucionalismo e “economia clássica” (grosso modo, o modo de conhecimento inaugurado por Adam Smith, sistematizado por David Ricardo e ilustrado, entre outros escritores, por Mill) (MERQUIOR, 2016, p. 47).

Adiante, segundo o filósofo italiano, Norberto Bobbio, no seu livro “Liberalismo e Democracia”, temos similarmente que o liberalismo é uma doutrina do Estado premido, limitado, no que diz respeito aos seus poderes em exercício, ou mesmo, quanto às suas funções (BOBBIO, 1988). Esse apelo tem uma justificativa, a um pensador do porte de Bobbio, um liberal, quando se atenta ao que escreveu no seu clássico “A era dos direitos”, em que pode-se ler: “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 16 – grifos do autor). Não obstante, sugere:

O individualismo é a base filosófica da democracia: uma cabeça, um voto. Como tal, sempre se contrapôs (e sempre se contraporá) às concepções holísticas da sociedade e da história, qualquer que seja a procedência das mesmas, concepções que têm em comum o desprezo pela democracia, entendida como aquela forma de governo na qual todos são livres para tomar as decisões sobre o que lhes diz respeito, e têm o poder de fazê-lo. Liberdade e poder que derivam do reconhecimento de alguns direitos fundamentais, inalienáveis e invioláveis, como é o caso dos direitos do homem (BOBBIO, 2004, p. 31).

Bobbio (1994), retomando Benjamin Constant, afirma que a liberdade para os modernos só pode ser entendida como fruição da vida privada. Nesse sentido, entende-se que não se trata da liberdade dos antigos, isto é, da liberdade sinonimizada à participação pública no destino da coletividade. Trata-se, inclusive, da afirmação de leis extrínsecas a qualquer verificação empírica e que expurga qualquer provação histórica (BOBBIO, 1994). Ou seja, afirmação de uma contextura – os direitos naturais, direitos do homem – não posta pela envergadura da mão humana, não dependente da mera volição e elucubração, mas da efetiva rede de direitos naturais do indivíduo que arregimentam um cerne de proteções e pilares inalienáveis. Assim, fica patente o império de uma lei da natureza, de uma cadeia de elementos constitutivos da vida natural humana que irreparavelmente implica no Estado Liberal como ente cerceado, ente que paralisa seu poder quando tangencia a liberdade civil imperiosa. Há nessa tessitura um contrapeso, a obrigação política dos comandados de respeitarem o Estado Liberal que aja na quadratura do pacto de poder e de funções (BOBBIO, 1994). Logo, “afirmação dos direitos naturais e teoria do contrato social, ou contratualismo, estão diretamente ligados”. Ainda, “o que une a doutrina dos direitos do homem e o contratualismo é a comum concepção individualista da sociedade, a concepção segundo a qual primeiro existe o indivíduo singular” (BOBBIO, 1994, p. 15).

O que Bobbio nos fornece é bem simples: cada indivíduo, como autônomo de si, portador de direitos naturais, está diretamente vinculado, segundo o mesmo diz, com o ideal de “Liberdade e poder que derivam do reconhecimento de alguns direitos fundamentais, inalienáveis e invioláveis, como é o caso dos direitos do homem” (BOBBIO, 2004, p. 31). O autor assume e expressa a tese do indivíduo abstrato, portador de direitos “inalienáveis”, para garantia tutelar do Estado, por meio dos “direitos humanos universais”. Veja-se: esse é o centro nevralgico do liberalismo – seja social, conservador e/ou econômico – e não há nenhuma contradição nessas correntes no que tange a isso³.

³ Algumas críticas à tese do “neoliberalismo”, que boa parte dos movimentos sociais, revolucionários, etc. sugerem é que possa haver uma contradição nos termos do liberalismo e conservadorismo. Porém, aqui, esta distinção não é plausível no nosso entender: pode-se ser liberal (na economia) e conservador (nos “costumes” ou quando ao “progresso social”) sem que haja quaisquer antinomias diretas. Depois da crise de 1929, o liberalismo assume uma postura necessariamente

No decorrer do avanço das forças produtivas capitalistas, conforme o economista Maurice Dobb (1983) discorre em seu livro “A evolução do capitalismo”, tem-se que a evolução da forma capitalista de sociedade se dá para além das formações das cidades, desenvolvimento da maquinaria, etc, tais como a reconhecemos mais superficial e aparentemente. Trata-se de considerar o fator histórico e distintivo disso:

Se for correto sustentar que a concepção de sistemas sócio-econômicos, marcando estágios distintos no desenvolvimento histórico, não é simplesmente uma questão de conveniência, mas uma obrigação [...] então isso deve ser porque há uma qualidade nas situações históricas que, ao mesmo tempo, propicia a homogeneidade de configuração a qualquer tempo dado, e toma os períodos de transição, [...] não apenas no sentido de crescimento quantitativo, mas no de uma mudança de equilíbrio dos elementos constitutivos. [...] Usando de uma analogia mais esclarecedora, é como se, em certos níveis de desenvolvimento, fosse adicionado algo como uma reação em cadeia (DOBB, 1983, p. 11).

O autor compreende que a liberdade econômica, por sua vez, implantou-se sobrepujando os privilégios e vínculos feudais que determinavam no momento do nascimento, a profissão, o local de trabalho e as oportunidades de cada um. As “liberdades” de escolher a profissão, o local de trabalho, livre circulação dos indivíduos e mercadorias consolidaram-se, na Inglaterra, no decorrer do século XVIII. Dessa forma, podemos entender que dado o avanço de um modo de produção, não é um resultado “aleatório”, mas um encadeamento histórico e qualitativo que passam por revoluções na vida social de cada época. Assim, também, em cada momento histórico da vida humana emergem ideias, cosmovisões de mundo, as quais os seres humanos tomam para si como forma de reprodução ideal na vida material. Por outro lado, houve também, diga-se de passagem, que “a Revolução Industrial na Inglaterra coincidiu com um aumento natural de rapidez incomum [do crescimento demográfico]”, porém, “foi também um período no qual outros motivos para a existência de uma crescente reserva de mão-de-obra se mostraram em maior evidência” pois, como o próprio autor nos explica, efetivou-se “a morte do campesinato como classe e o fim dos ofícios artesanais” (DOBB, 1983, p. 161).

Historicamente, os direitos humanos fundamentais nascem no contexto do constitucionalismo moderno a partir das revoluções dos séculos XVII e XVIII. O Estado compreendido enquanto força socialmente multiplicada desenvolveu sua forma ideativa plena a partir da teoria política do filósofo inglês John Locke, que defendera a noção do Estado representar, não somente a unificação da força, mas, fundamentalmente, formas intermediadas, pelas quais regula-se as divergências (“transgressões”) entre os múltiplos grupos unificados em torno do Estado. Nesse sentido, a construção do consenso como forma de consolidação e estabilização do Estado liberal-burguês torna-se o pulso da teoria política de Locke, no seu “Segundo Tratado sobre o Governo”.

Como assevera Gough (1994, p.15), “Mas ao contrário de muitos escritores de sua época, ele [Locke] não tentava transmitir suas convicções multiplicando as citações de autoridades: buscava antes demonstrar cada ponto considerando-o racionalmente”, porém, “sem dúvida ponderou e absorveu as idéias de uma ampla variedade de escritores anteriores”. A partir disso, “A importância de seu pensamento não é ter sido original ou particularmente radical ou avan-

conservadora. Ver link: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/04/contradicao-brasileira-o-conservadorismo-nos-costumes-compromete-o-liberalismo-do-governo-bolsonaro-cjux1xsxh012j01p70n97zyoe.html>

çado, mas ter resumido e consolidado a obra de toda uma geração ou mais de pensadores políticos”. Em consonância e desdobramento do “Primeiro Tratado”, onde a herança divina da monarquia absoluta é derogada em sua condição de arbitrariedade, “O Segundo tratado”, “assim como muitos outros tratados políticos desse período, começa com um relato do estado de natureza. É uma condição em que os homens são livres e iguais”, conquanto não seja “um estado de permissividade em que eles podem pilhar um ao outro” (GOUGH, 1994, p.16). Destarte, “O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, a que todos estão sujeitos; e a razão, que é aquela lei, ensina a todo o gênero humano” (LOCKE apud GOUGH, 1994, p.16).

Nesse diapasão, desconsiderada a degradada tese patriarcal e hereditária do poder, isto é, dilapidada a origem transcendental do estado político, os homens precisariam imantar-se à descoberta da verdadeira gênese e substância dessa entidade (LOCKE, 1994). Segundo nosso autor, só aqueles que crescem ainda em uma vida social engendrada pela opressão, pela sedição e pelo domínio de um pelo outro poderiam atualmente armar justificativas para o poder absoluto e hereditário (LOCKE, 1994). Abrolhando nítida lucidez de argumentação, nosso autor define que “deve-se distinguir o poder de um magistrado sobre um súdito”, pois o mesmo seria diferente “daquele de um pai sobre seus filhos, de um patrão sobre seu empregado, de um marido sobre sua esposa e de um senhor sobre seu escravo”. Ademais, “Considerando-se que uma mesma pessoa, levando-se em conta todos os seus relacionamentos, exercesse simultaneamente todos esses poderes distintos, isso pode nos ajudar a distinguir uns dos outros” e, portanto, “mostrar a diferença entre o dirigente de uma sociedade política, um pai de família e o capitão de uma galera” (LOCKE, 1994, p.82).

Locke determina de maneira loquaz que “Por poder político, então, eu entendo o direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou, por via de consequência, qualquer pena menos severa, a fim de regulamentar e de preservar a propriedade”, e mesmo “empregar a força da comunidade para a execução de tais leis e a defesa da república contra as depredações do estrangeiro, tudo isso tendo em vista apenas o bem público” (LOCKE, 1994, p.84). Porém, as circunscrições funcionais acima só se justificam quando se tem em conta as assertivas do “Segundo Tratado” em se define que cada um dos seres humanos é naturalmente filho do mesmo soberano divino, ou em sua dicção, do mesmo “Criador todo-poderoso”, e que, ademais, dividem tudo em uma única comunidade da natureza, que são plenificados pelas mesmas faculdades. Ainda, que cada um deve, sob regência dessa lei de natureza, conservar a própria vida e a vida dos demais, preservando, outrossim, seu “corpo, saúde e bens” (LOCKE, 1994, p.85). Há, nessa medida, um direito natural pertinente aos indivíduos tomados de maneira abstrata que implica em cada um preservar a própria lei de natureza e “refrear os transgressores” (LOCKE, 1994, p.85).

A lei da natureza é a lei da racionalidade e da equidade comuns, e somente por isso, pelo respeito ao espírito de sua regência harmônica, permite-se que um homem exerça uma punição sobre outro, justamente, aquele que se furta da lei de natureza (LOCKE, 1994), que tergiversa e destoa da medida natural de ação mútua entre os homens. Afinado a esse ideário, consta que agir de encontro, contrariamente, à lei de natureza é conspurcar o próprio gênero humano, pois atenta contra a segurança, a vida, os bens, as faculdades, apanágio da natureza. É preciso, por conseguinte, ir ao sumo formador da sociedade política:

Eu asseguro tranqüilamente que o governo civil é a solução adequada para as inconveniências do estado de natureza, que devem certamente ser grandes quando os homens podem ser juízes em causa própria, pois é fácil imaginar que um homem tão injusto a ponto de lesar o irmão dificilmente será justo para condenar a si mesmo pela mesma ofensa. Mas eu gostaria que aqueles que fizeram esta objeção lembrem-se de que os monarcas absolutos são apenas homens, e, admitindo-se que o governo é a única solução para estes males que necessariamente advêm dos homens julgarem em causa própria, e por isso o estado de natureza não deve ser tolerado, eu gostaria de saber que tipo de governo será esse, e quanto melhor ele é que o estado de natureza, onde um homem que comanda uma multidão tem a liberdade de julgar em causa própria e pode fazer com todos os seus súditos o que lhe aprouver, sem o menor questionamento ou controle daqueles que executam a sua vontade. (LOCKE, 1994, p.89)

Ao entender o poder político a partir de sua fundação, “devemos considerar em que o estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente [...]” (LOCKE, 1991, p. 217). Se o pressuposto é o indivíduo que nasce livre, igual e independente, não estando então sob a jurisdição de um outro, não poderia ele ser privado destes direitos, a não ser que ele próprio consinta com isso, ou seja, como criar um poder superior que venha a não ferir estes direitos naturais? A resposta está no pacto social. Este seria um acordo entre as pessoas para que possam viver em harmonia e garantir seus direitos naturais. E nisso, está introduzida e subjacente a ideia de que o trabalho é a garantia de seus bens e, correspondentemente, da sua inviolabilidade patrimonial:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriedade dele. Seja o que o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele (LOCKE, 1991, p. 227).

Consequentemente, os direitos fundamentais só podem alcançar a sua plenitude num Estado que garanta, além das garantias formais, as oportunidades efetivas de realização com condições máximas de felicidade material. Os direitos à vida, à liberdade, à segurança, à busca da felicidade, por exemplo, nascem com cada indivíduo. O pressuposto dos direitos naturais está imediatamente vinculado ao contratualismo. A ideia de direitos naturais do homem e a concepção contratualista de sociedade são inseparáveis de uma posição individualista. O individualismo, segundo a dicção de Bobbio, como visto, é a condição central do liberalismo econômico e político. A ideia de contrato social é, diante disso, origem do pensamento filosófico e constituição de visão mundana da sociedade civil-burguesa.

Por outro lado, esse pacto social é necessariamente a fundamentação e a legitimação do poderio material burguês imanente a esta sociedade civil. No interior do liberalismo de Locke está assumido enquanto conceito central a sociedade composta por “indivíduos livres”. Nesse diapasão, argumenta que o conjunto dos indivíduos quando se reúne e cria legitimamente seu poder governamental dá origem à sociedade política, porquanto este novo estado deva trazer estabilidade ao convívio entre os homens; assim sendo, ele destaca também como seu fim principal (do estado), a garantia da propriedade, ou seja, tudo aquilo que a ele pertença (ao indivíduo), bem como seus direitos vitais para a “vida em sociedade” – no caso, contudo, a

sociedade capitalista.

Portanto, como se pode vislumbrar, o postulado mais geral do contratualismo sustentaria que a sociedade política não é um fato natural, mas artificial, fruto da vontade humana; que a sociedade não é um fim ao qual os indivíduos devem se devotar, mas um meio para a satisfação de necessidades e interesses individuais. Entretanto, como não nos cabe entrar nas minúcias do pensamento de Locke, porém, esquadrihar de modo geral a acepção “individualista”, é importante frisar que a concepção em tela, tomada positivamente na sociedade capitalista à qual está vinculada, baseada no naturalismo dos direitos fundamentais, define que os cidadãos são livres para exercerem as suas potencialidades, de um modo manipulatório e abstraído das determinações mais essenciais que definem a relação-capital, as quais, de fato, determinam as condições de possibilidade formativas da individualidade.

ELEMENTOS APROXIMATIVOS DA CRÍTICA À ACEPÇÃO LIBERAL – BREVES COMENTÁRIOS

A importância do debate marxista nos dias atuais, mais do que nunca antes, é apontar alternativa não apenas contra “o quadro geral da decadência [ideológica] burguesa” (NETTO, 1978, p. 16), mas também para a própria superação da sociabilidade capitalista que se alvoroça como horizonte insuperável. Para isso, é preciso concentrarmos esforços intelectuais dentro desse prisma, albergando as mais variadas problemáticas do conhecimento filosófico e científico para desvelar a realidade efetiva.⁴

Conforme demonstrado, a noção de individualismo dominante tem por subjacente uma sociedade específica: a capitalista. Ideário em que cada ser humano aparece como “autônomo” de si, para agir em “liberdade”, no adquirir das posses materiais e na sua própria “atomização”. Vemos, pois, o “ser social” esvaziado por uma ideologia que parte de um singularismo metafísico, e que, por isso, nunca pode atingir a universalidade concreta de interações subjacente às particularidades existentes (LUKÁCS, 2010). Assim, as identidades dos sujeitos seriam paralelas e extrínsecas à própria ideia de sociedade: o “indivíduo” assume, portanto, uma formulação específica e conservadora-manipulatória favorável a relação mercantil generalizada. Por isso, a nossa crítica perpassa justamente a crítica “interna” a tal concepção, demonstrando que o indivíduo não transcende arbitrariamente a entificação específica de uma rede de objetivações sociais que conforma seu presente histórico. Essa acepção ocorre a partir da compreensão da categoria ontológica de historicidade, como posto na dicção marxiana, uma vez que cada “indivíduo” situa-se dentro de uma configuração, de modos de produções e, por conseguinte, de relações sociais específicas que o forjam, embora isso não se dê sem meandros ou de forma automática. Por outro lado, vemos claramente, como na “vida cotidiana”, nos dizeres de Lukács, “os problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro” (LUKÁCS, 2014, p. 24), porque, conforme explica, a “reprodução imediata da vida é, pois, sempre condicionada” (LUKÁCS, 2014, p. 25).

A filosofia liberal, contudo, com seus pressupostos de ser humano singularista tomado

⁴ Lukács, em sua “História e consciência de classe”, sugere: “o marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados de investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou outra tese, nem a exegese de um livro sagrado” (LUKÁCS, 2003, p. 64). Esse apontamento do autor húngaro é fundamental, pois, para partir de um programa realmente crítico, precisa-se efetivamente compreender tudo aquilo que nossos pressupostos podem nos oferecer, seja para a aceitação de suas premissas, seja para a crítica de seus resultados.

como ponto de partida para a afirmação da sociedade presente, abstrai do efetivo desenvolvimento das relações sociais capitalistas. Marx, ao descrever como essa noção individualista começa a surgir, como um elemento descolado e abstratamente dado, comenta, nos seus “Grundrisse” (esboços de 1857-8 para o escrito de “O Capital”) que “Somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior” (MARX, 2011, p. 55).

Com Engels e Kaustky, temos um famoso livreto chamado “O socialismo jurídico”, que concebe que no decurso da vida social, “a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 19). Nesse diapasão, não deixam de enfatizar, que no desenvolvimento concreto das relações mercantis, emergindo as relações jurídicas, temos em efetivo que o campo do direito é essencialmente um campo da classe dominante – seguindo a lógica da acumulação num respaldo jurídico-formal às trocas mercantis, embora o direito assim como a individualidade não sejam meros epifenômenos:

Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado –, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 18-9).

Explicitamente, na filosofia de Marx, Engels, e consequentemente no marxismo posterior, excluídas suas deformações stalinistas, entende-se que não há uma definição de “indivíduo” com uma essência humana fixa e menos ainda uma ideia de moral inata com seus valores absolutos e imutáveis no tempo e no espaço, como há nas especulações metafísicas liberais. Sobretudo, a compreensão marxista do que seria o indivíduo consiste no modo estruturante da organização social dos indivíduos e na sua relação dada com o restante da natureza, logo, esta acepção parte de uma afirmação precisa, isto é, porque a centralidade estaria dada na noção de que “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87) que estão configurados em dada configuração social onde está inclusa, concomitantemente, a edificação do multiverso objetivo e a constituição da individualidade. Em suma, a subjetividade aparece como a plethora de capacidades do indivíduo situado em uma articulação específica, em uma interatividade histórico-social, que o caracteriza em um processo definido de auto-formação que tem como campo de possibilidades as práxis sociais reprodutivas de uma dada sociabilidade, onde se estabelece sua reprodução material como ponto basilar, interpenetrada por uma série de mediações, como o leque de ideologias.

Para sair do terreno das especulações metafísicas liberais, encontra-se desde a famosa “Introdução” à “Crítica à filosofia do direito de Hegel” de Marx, ainda em 1843/44, uma filosofia que já se distancia do hegelianismo, aduzindo que a “crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 151 – grifos do autor). Por esta razão, percebe-se em Marx que a “tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história” seria a de subverter a ideia, muito cara para a ideologia do liberalismo econômico/social, acerca do homem hipostasiado, autoposto, demonstrando categoricamente que “o homem não é um ser abstrato acorado fora do mundo” (MARX, 2013, 151).

Nesse aspecto, vale recordar de maneira direta, outro importante marxista húngaro além de Lukács, István Mészáros. O autor comenta essencialmente a respeito do imenso poder ideológico na sociedade de classes. Em suas palavras, a “ideologia, como forma específica de consciência social, é inseparável das *sociedades de classe*” (MÉSZÁROS, 2008, p. 9 – grifos do autor). De maneira direta, é na ideologia (ou seja, no discurso ideológico) que se passa a naturalizar todos os conflitos sociais, políticos e econômicos, bem como, e sobretudo, as narrativas filosóficas em nosso tempo⁵. Em seu livro – um conjunto de ensaios –, publicado como “Filosofia, ideologia e ciência social”, escreve:

Deve-se enfatizar que o poder da ideologia dominante é indubitavelmente enorme, não só pelo esmagador poder material e por um equivalente arsenal político-cultural à disposição das classes dominantes, mas também porque esse poder ideológico só pode prevalecer graças à preponderância da *mistificação*, por meio da qual os receptores potenciais podem ser induzidos a endossar, “consensualmente”, valores e diretrizes práticas que são, na realidade, totalmente adversos a seus interesses vitais (MESZÁROS, 2008, p. 8 – grifo do autor)

Adiante, aqui se faz necessário compreender a historicidade do ser. Na medida em que é social, portanto, só pode ser compreendido dentro de uma relação social historicamente determinada com nexos que precisam ser deslindados. Em cada contexto histórico, cada sociabilidade, está imerso, o sujeito, em conteúdo expresso em uma forma social que edifica condições de possibilidade de sua existência. Para fins de esclarecimentos, faz-se útil uma passagem de Gilmaisa Costa, em seu livro intitulado “Indivíduo e sociedade”:

Os atos de objetivação possibilitam o desenvolvimento das forças produtivas enquanto mais precisamente pela exteriorização os homens se autorreconhecem como pessoas, tendo início o processo de individuação e desenvolvimento das singularidades humanas em individualidades e personalidades. Este duplo e indissociável processo, histórica e efetivamente existente, constitui o suporte ontologicamente concreto da separação abstrata que Lukács faz do processo de objetivação em objetivação e exteriorização, extraíndo daí consequências amplamente significativas para a apreensão da personalidade (COSTA, 2012, 45).

Como vimos, essa percepção está bastante centrada no marxismo, em especial na ontologia de Lukács. Outro autor brasileiro que empreendeu esforços na questão foi Sérgio Lessa. No seu caso, entende que a “historicidade da essência” tem seu lugar de destaque, mas não somente, pois, “a relação entre essência e fenômeno, em Lukács, é de tal ordem que a esfera fenomênica não é um resultado passivo do desdobramento da essência” (LESSA, 2016, 57). No seu entendimento, a perspectiva de Lukács se colocaria no seguinte aspecto:

No estudo da reprodução da individualidade, que pode ser encontrado no capítulo de *Para uma ontologia do ser social* dedicado à categoria da reprodução, por exemplo, Lukács discute exaustivamente como as formas singulares, fenomênicas, de cada uma das individualidades são também (portanto, não são apenas) portadoras das determinações mais genérico-essenciais do ser social

⁵ Nesse sentido, o autor húngaro adverte: “A esse respeito, a posição das ideologias conflitantes é decididamente *assimétrica*. As ideologias críticas, que procuram negar a ordem estabelecida, não podem sequer mistificar seus adversários, pela simples razão de não terem nada a oferecer - nem mesmo subornos ou recompensas pela aceitação - àqueles já bem estabelecidos em suas posições de comando, conscientes de seus interesses imediatos palpáveis. Portanto, o poder de mistificação sobre o adversário é privilégio exclusivo da ideologia dominante (MÉSZÁROS, 2008, p. 8 – grifo do autor).

a cada momento histórico (LESSA, 2016, p. 56).

Em suma, o indivíduo concreto é o ser que age no mundo diante das relações de produção e das esferas sociais que emergem delas, configurando uma sociedade definida e em movimento. Na sociedade de classes, “a personalidade se expressa como tal somente mediante atos de exteriorização e somente na permanente interação com a realidade do sujeito que vive e age, conseqüentemente, na efetividade da vida cotidiana” (COSTA, 2012, 58). Seguindo as palavras do psicólogo marxista alemão Klaus Holzkamp, no seu livro publicado no Brasil sob título “Ciência marxista do sujeito”, “nenhum ser vivo não-humano, por mais altamente desenvolvido que seja e por maior que seja a dedicação que lhe é conferida, é capaz de fazer parte, como um portador individual, do processo de produção econômico-social da vida” (HOLZKAMP, 2016, 85).

A CATEGORIA “INDIVÍDUO” E A ABSTRAÇÃO DO SER SOCIAL: BREVES COMENTÁRIOS

Como iniciado nos tópicos anteriores, apresentamos dentro de limites a noção do “indivíduo” liberal e tecemos sua crítica a partir da filosofia do imanente marxiana e marxista. A perspectiva marxista que se pretende aqui é, portanto, essencial para o sucesso da crítica. Para avançar na questão, a intenção é apontar agora, dentro dos limites de um artigo, porque essa noção específica de “indivíduo” emerge no seio da sociedade civil-burguesa, mediante a aurora do liberalismo econômico e do capitalismo como modo de produção hegemônico vigente. Assim, a pretensa crítica que irá perpassar as linhas que se seguem abaixo terá como ponto norteador a crítica da abstração arbitrária do “indivíduo” na acepção liberal, um elemento central da relação social constituída historicamente, dentro dos cânones do liberalismo a partir séc. XVII e XVIII.

Em primeiro lugar, apresentamos a premissa de que a ideia de “indivíduo” – mas não somente – como a formação ideativa de um ser “individualista”, com interesses privados, egoístas, autopostos, emerge dentro do contexto ascendente do capitalismo, por meio da divisão social do trabalho que lhe caracteriza. Marx e Engels escrevem, contrariando a tese em tela, em que o indivíduo seria absoluto, “solto” e “autônomo”, que em “um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma força produtiva” (MARX; ENGELS; 2007, p. 34); e, sobretudo, “com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37).

Conseqüentemente, esse “interesse coletivo” não existiria, para Marx e Engels, numa apresentação, como “interesse geral”, porque, com o florescer do desenvolvimento capitalista, esse tipo de conexão mais direta indivíduo-sociedade é cindido⁶.

⁶ Conferir essa questão de maneira mais objetiva e clara no livro: TONET, I.; LESSA, S. **Introdução à filosofia de Marx**. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2011. “[...] negativamente, o capitalismo, ao desenvolver o individualismo burguês, que lhe é inerente, deu origem a uma sociedade na qual as necessidades coletivas estão subordinadas ao enriquecimento privado, e na qual as necessidades humanas (coletivas e individuais) estão subordinadas ao complexo processo de acumulação do capital pelos burgueses” (p. 79).

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Nos seus “Manuscritos Econômico-filosóficos”, em certo momento, Marx alega que “é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo” (MARX, 2010, p. 107). Ivan Cotrim (2008), por sua vez, demonstra como em grandes pensadores da fase ascendente da sociabilidade burguesa, a demonstração de uma natureza humana essencializada é fundamental para consecução da sociedade que tem na valorização do valor uma naturalidade inescapável. A entificação do modo de produção burguês, isto é, a substituição da forma de ser social feudalista, desde seus aspectos econômicos aos contornos ideológicos protagonistas, adequa também o elemento singular do ser social, quer dizer, a personalidade ao aspecto burguês. O “individualismo”, marco ideativo de uma subjetividade mais livre, porque mais marcada de elementos e possibilidade singulares (indivíduo não mais ligado pereneamente a um senhor ou à terra, “trabalhador livre” despossuído dos meios de vida), mais igualizada, na medida em que os privilégios feudais são expurgados, enforma, ao final, aquilo que foi designado por Marx como “mônoda egoísta-competitiva”, indivíduos que interagem como proprietários privados contrapostos, alavancando sua sociabilidade pela troca intrínseca ao mercado que vinha se configurando, inclusive a venda de suas capacidades extrusadas e alienadas como mera força de trabalho.

O novo trançado do complexo econômico erige o campo de possibilidades no qual as esferas ideológicas irão se desenvolver. Fica claro que “campo de possibilidades” econômico não se reduz a mecanicismo, mas configura *base* de onde as outras práxis sociais – inclusas, as ideológicas – se sustentam, mantendo sua especificidade e força de ação no conjunto reprodutivo. As ideologias encampadas no multiverso da forma de ser capitalista, no que tange ao campo da filosofia, terão no século XVII e XVIII (cf. COTRIM, 2008) grande inflexão à tematização de uma natureza humana agregada ao núcleo do individualismo – conformação da subjetividade propriamente burguesa. O fundamento natural da constituição da individualidade – segundo essa filosofia – adequa-se ao devir homem do homem que reponta pela objetivação gradativa da forma de ser capitalista, ou seja, as incursões da esfera da filosofia, em reciprocidade com o momento preponderante econômico, plasma objetos sociais filosóficos que reconhecem e respondem ao “mundo novo” emergente, no decurso das novas necessidades e possibilidades da reprodução da sociabilidade ascendente – a burguesa.

O processo em tela é igualmente o de constituição das novas individualidades visto que, como sobredito, o conjunto de práxis que edifica o elemento universal do ser social (sociabilidade, generidade), edifica também o elemento singular (subjetividade, individualidade). Trata-se dessa forma, segundo a obra de Ivan Cotrim (2008), de marcar que grande parte do que pode ser considerada a teoria clássica moderna da burguesia está de acordo com uma posição daquele momento histórico em transformação, diga-se de passagem, uma posição que gerou concepções maximamente revolucionárias dentro das possibilidades da época e diante dos nexos então configurados na forma de ser anterior, a feudalista.

Por outro lado, a abordagem filosófica liberal que constrói os indivíduos a partir dos limites individuais decalca nestes características evidenciadas pela diversidade humano-societária de um definido momento histórico, atribuindo-as à natureza humana, como se fossem propriedades intrínsecas aos homens e independentes do processo sócio-histórico que as gerou e desenvolveu. (COTRIM, 2008, p. 40)

Nesse sentido, estas teorias apresentam-se de forma a-histórica (embora, Hegel reponha a historicidade em seu Idealismo Objetivo) uma vez que naturalizam/essencializam uma natureza humana que em verdade é “natureza humana” do momento que ascende como forma social evolvente daquele momento transicional. Vejamos que esse processo apresenta, em seu comboio histórico, correções e incorreções gnosiológicas, avanços e equívocos, de modo tal que tanto os acertos como os erros são proporcionados por uma fase da sociabilidade em que o conhecimento mais correto é necessário como insumo ideológico revolucionário (COTRIM, 2008), ao mesmo tempo que sustenta limites intransponíveis dessa mesma forma de ser. A classe burguesa, que brada e hasteia o momento revolucionário não é infundavelmente revolucionária, pois sua própria forma de ser lhe impugna de renovar seu construto radical de mundo.

No que interessa às ciências sociais, nesse aspecto, o composto filosófico-científico burguês/moderno *progressista-ascendente*, esfera parcial de uma totalidade em movimento, configura, não obstante seus acertos gnosiológicos e sua função ideológica, um percalço à apreensão global da genericidade (COTRIM, 2008). A postulação trans-histórica burguesa-progressista acaba por encobrir como o patrimônio material e cultural humano foi se formando a partir de uma legalidade social imanente, isto é, a instauração do humano pela sua própria autoconstrução prática. A devastação da funcionalidade e protagonismo das ideologias anteriores (feudalistas) não albergou, ao “passe de mágica”, a comprovação última e racionalista da vida humana, mas, angariou conquistas científicas tendo como lastro movente preponderante as necessidades expansivas do capital, do comércio, da manufatura e da grande indústria, ao passo que também, dentro dos limites da *posição* (ALVES, 2010) burguesa em questão, formulou novas acepções que “mostrar-se-á desistoricizado e naturalizado como modo perpétuo de ser do homem, que portaria desde sua origem determinadas características, sejam racionais ou passionais, intrínsecas”, isto é, “por dotação natural” (COTRIM, 2008, p. 41). Trata-se, por conseguinte, de uma conquista apenas parcial no campo da genericidade que avoluma a autoconsciência humana quanto ao seu próprio desenvolvimento, tendo o racionalismo e o humanismo como marcos, mas que não despede de toda ou qualquer tergiversação do real, como esse essencialismo trans-histórico acerca do “indivíduo”. Podemos constatar como o próprio mercantilismo, fase germinal capitalista, e a configuração das Monarquias Absolutistas passaram por sociabilidades advindas da afirmação/renúncia de elementos supostamente *naturais dos indivíduos*:

O tema central do direito alcança a estrutura política, particularmente quando de sua defesa do estado absolutista e do poder onipresente do soberano; conforme Jelerup, para Grotius, “o soberano tinha permissão de matar e rapinar pessoas inocentes, mesmo durante a paz”; esse poder não se limitava ao país de origem do soberano, mas às suas conquistas, conforme as normas do direito internacional: “Se você fosse um civil inocente atacado, justamente, dessa forma, deveria aceitar a guerra como um estado das coisas e buscar conforto nas orações a Deus, porque você não teria permissão para desobedecer a nenhum soberano, o seu ou o que pilha o país inimigo”.

Para Grotius era necessário suportar “a rapacidade e a luxúria dos governantes” tal qual se suporta as intempéries climáticas: as chuvas excessivas, as secas tórridas, ou outra calamidade natural qualquer. Grotius manteve-se muito próximo de Hobbes no plano da filosofia política; no período que esteve exilado em Paris, tornou-se seu mais influente amigo. Eles concordavam que o amor cristão deveria ser purgado da política, pois não estava reservado aos indivíduos o exercício da bondade cristã, já que o mundo estava à mercê do constante litígio entre eles. Também não cabia o exercício da liberdade, embora o livre arbítrio fosse natural à alma humana, pois os indivíduos desistiram do seu direito natural à liberdade quando criaram o contrato para instalação do estado civil outorgando “todos os direitos ao soberano do estado, em troca de proteção”. Vemos que os fundamentos naturais dos indivíduos, a expansão mercantilista, a propriedade privada, a delegação do poder dos indivíduos, por meio do contrato, à soberania inquestionável e absolutista do estado e o habeas corpus são temas cuja contemporaneidade Grotius divide com Hobbes. Este, por seu lado, irá aprofundar os questionamentos e afirmar posições, definindo mais e melhor que o primeiro o quadro categorial que se desenha nesse período; ao mesmo tempo, Hobbes estará dando maior visibilidade ao estado de natureza dos indivíduos, revelando com mais consistência os fundamentos naturais que permeiam as explicações da sociabilidade humana. (COTRIM, 2008, p. 45)

Em segundo lugar, embora já expressas de alguma forma em outros tipos de sociedades, com suas formas peculiares, o direito (burguês) e as relações jurídicas, adquiriram fundamentos na sua essência repressora, normativa, punitivista de acordo, claro, com os interesses das classes dominantes. É nesse fundamento que Alysson Mascaro critica – não diretamente a ele – a noção pela qual Bobbio e, diga-se passagem, muitos setores políticos vinculados à esquerda e diversos movimentos sociais defendem⁷. Para que fique claro, a luta pelos “direitos” é uma luta que se deve colocar apenas tático-defensivamente, mas para caminhar por outros meios à superação dos antagonismos das classes sociais inerentes a sociedade civil-burguesa, que se exprimem no complexo jurídico-político e todo seu aparato administrativo-repressivo – o Estado. Por esta razão, Mascaro compreende que “a estrutura política do capitalismo só se erige, nos dois últimos séculos, em um processo variável de afirmação, negação, garantia, seletividade e limitação dos padrões de direitos humanos” (MASCARO, 2017, p. 110).

Se no liberalismo clássico o Estado existe a partir um pacto coletivo, sua função seria, na visão dos contratualistas, a de um contrato social. Sua função seria atender as necessidades vitais, como a liberdade, segurança e à propriedade. Podemos inferir que o Direito é, aqui, o resultado pelo qual a classe dominante apresenta como melhor o seu ordenamento, o mais “adequado”. Na prática, o ordenamento jurídico burguês está submetido ao ordenamento da sociedade para garantias legais, coerção e violência tendo em vista a sociedade civil burguesa como sociabilidade naturalizada e essencializada. Entretanto, a “igualdade jurídica”, tão aclamada pelos defensores do liberalismo, representa uma manipulação tácita da realidade. Para Sartori, seguindo o raciocínio de Friedrich Engels: “Ela expressa contradições reais da sociedade civil-burguesa ao mesmo tempo em que tem uma função ativa: atua como uma formação ideal que faz parte de ‘formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desses conflitos’” (SARTORI, 2018, p. 280).

O autor enfatiza de maneira direta essa qualidade formadora, “os chamados direitos huma-

⁷ Veja, por exemplo, o que diz o Dep. Federal pelo PSOL-RJ, Marcelo Freixo: “a luta por direitos humanos é a essência da nova luta de classes hoje. Porque não está na relação capital e trabalho, está entre quem é humano e quem não é”. Link para consulta: <https://revistaforum.com.br/marcelo-freixo-a-luta-por-direitos-humanos-e-a-essencia-da-nova-luta-de-classes/>

nos são certo grupo de garantias políticas e jurídicas específicas respaldadas às mesmas individualidades” (MASCARO, 2017, p. 117). Nesse aspecto, essa noção antipredicativa, isto é, a noção homogeneizante dos “sujeitos de direitos”, é mediação pela qual a “igualdade jurídica” pode se consolidar. Por essa razão, o “estabelecimento da sociedade capitalista resulta que os indivíduos sejam compulsoriamente tratados e reconhecidos como possuidores de vontade livre, presumidamente igual, para o contrato de exploração do trabalho assalariado” (MASCARO, 2017, p. 118).

Para que fique mais claro, “o Estado passa a se regular em relação com a forma jurídica, apresentando-se como necessário para a reprodução da sociedade da mercadoria” (MASCARO, 2017, p. 121). Dentro do capitalismo, Mônica Hallak Costa assevera, ao corroborar com nossa ideia, que a “expressão cabal desta desumanidade é que o homem transforma-se em mercadoria. Mas, como já se afirmou, do lado do capitalista a impossibilidade de se efetivar enquanto homem não é menor” (COSTA, 1999, p. 108).

Veja-se, portanto, diferentemente do que a ideologia liberal possa tentar demonstrar, no capitalismo temos “individualidade” fragmentada. Essa fragmentação é ontologicamente determinada pelo sofrimento dos indivíduos submetidos à lógica da exploração do capital – que lhes se apresenta como estranhamento (*entfremdung*). E mais adiante, como comenta o próprio Mascaro, ao entender o direito como um direito burguês, ou seja, um direito que engendra seus próprios movimentos por meio da sociabilidade capitalista: “Os direitos subjetivos contrapostos não negam o mecanismo geral da reprodução do capitalismo, antes o reafirmam constantemente, conforme arranjos conjunturais da dinâmica das lutas políticas e sociais” (MASCARO, 2017, p. 125).

Portanto, é evidente que o “direito” para o indivíduo seja mera formalidade perante a sociedade capitalista. Parece que a questão, à primeira vista, é um pouco ambígua, contudo, como estamos a demonstrar, essa “identidade” é subserviente aos imperativos da forma-mercadoria. Desse modo, a crítica ao formalismo do direito é a crítica ao seu aspecto inerente à sociedade de classes. Em suma, Sartori é direto ao ponto sobre o “nivelamento” do indivíduo na sociedade capitalista, pois: “o nivelamento, e o aviltamento da personalidade daí decorrente, não é efetivamente o trabalho do socialismo, mas do capitalismo mesmo” (SARTORI, 2018, p. 40). Esse elemento é crucial para compreender a abstração manipulatória engendrada na categoria “indivíduo” (e “sujeito de direito”) de acepção liberal, tanto é assim que mais à frente o autor arremata:

Pode-se mesmo dizer neste sentido que há um processo em que o desenvolvimento das forças produtivas trazidas pelo capitalismo é também o resultado do aviltamento da personalidade dos homens; há, assim, na vigência do modo de produção capitalista, uma oposição entre o desenvolvimento da individualidade e o das potencialidades presentes a “todos” (SARTORI, 2018, p. 41).

Antes de prosseguir para o próximo tópico, o intuito foi trazer alguns apontamentos acerca antinomia do “indivíduo”, presente na sociedade dividida em classes sociais. Para isso, criticando essa noção arbitrária, porém “importante” à sociabilidade capitalista. Esse tratamento dado permite-nos pensar uma crítica realmente consistente, ainda que haja suas limitações para esse texto. Para que não nos estendamos mais, o centro argumentativo é apreender o “indivíduo” dentro da realidade social pela qual se funda e autoforma concretamente. O indivíduo

burguês entifica-se como esvaziado, fragmentado, títere das novas relações de produção onde, expropriado de qualquer meio de produção e subsistência, galvaniza o capital pela valorização do valor e, nesta condição alienada e estranhada, fabrica a si mesmo. Ao mesmo tempo, de modo consuetâneo, é concebido manipulatoriamente como ser que “basta a si mesmo”, que busca seus “próprios interesses”, senão, no mercado, sendo garantido por sua liberdade e igualdade formais.

Por fim, vale um olhar atento ao tratar da sociedade capitalista e da crítica das formulações teórico-ideológicas da sociedade burguesa: “A formulação apologética e abstrata do universal, portanto, liquida ao mesmo tempo a dialética do universal e do particular ou – no máximo – permite apenas uma pseudodialética formalista” (LUKÁCS, 2018, p. 89). Esse “formalismo” do pensamento burguês, ao legitimar o capitalismo de forma acrítica, esquece-se que “qualquer análise do capitalismo – pouco importa se de uma questão singular ou do problema fundamental do sistema como um todo – confirma necessariamente esta contestação sobre a dialética do universal e particular” (LUKÁCS, *idem*).

UMA POSIÇÃO MARXISTA: O ARGUMENTO DA SOCIEDADE DE INDIVÍDUOS OU SUJEITOS SOCIAIS

Nessa perspectiva, depois de toda problemática que se desenvolveu na tentativa de avançar na argumentação, esboçamos agora a explicitação mais patente da posição marxista. Convém, também, acrescentar, que o “capitalismo manipulatório”, nos dizeres de Lukács, “domina todas as expressões da vida social, desde eleições do presidente até o consumo de gravatas e cigarros” (2014, p. 66). A manipulação capitalista não é apenas uma “alienação”, pois, esse complexo de manipulações perpassa amplamente “aquela manipulação que vai da compra do cigarro às eleições presidenciais [que] ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido” (LUKÁCS, 2014, p. 67).

Além disso, trata-se verdadeiramente de um processo que não tem mais como único ponto de referência a classe operária; sob este aspecto, ou seja, quanto à mais-valia relativa e à manipulação, mesmo a camada intelectual e toda a burguesia estão igualmente sujeitas ao capitalismo e às manipulações, não menos do que a classe operária (LUKÁCS, 2014, 70).

Para Marx, é fundamental estabelecer que a individualidade é consuetânea à essência das relações sociais configuradas em determinado momento. Carece transparecer, ademais, algumas vigas filosóficas mais gerais sobre as quais o pensamento de Marx se apoia. Estes traços mais gerais são lineamentos expostos no conteúdo dos “Manuscritos de 44” que se baseiam na noção de que “um ser não objetivo é um não-ser”. Quanto a isso, cabe dizer que a *objetividade* é um traço do ser em geral, isto é, o ser é objetividade, não é algo distinto da própria objetividade, como algo dotado de substância metafísica não contaminada pelos marcos da objetividade determinativa. O ser é ele mesmo objetivo e se põe como objeto para um terceiro, isto é, relacionalidade vivaz e imanente ao seu caráter objetivo. Um ser que não seja objetivo é um não-ser, como adita o autor alemão. Em suma, ser é ser objetivo, é apresentar-se como objeto e ter para si objetividades que não a sua própria, de outra natureza, mas compostos na unidade do multiverso ontológico de objetividades.

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é por sua vez objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. (MARX, 1999, p. 57)

Façamos um declínio nas “Teses sobre Feuerbach” para alinhar alguns traços da peculiaridade marxiana que nos esclarecerão a questão. O texto detém forma simples e pouco encontrada em Marx, em aforismas, o que reitera também uma ausência de teleologia expositiva, o que é confirmado por ter sido encontrado em rascunhos. Feitas as ressalvas necessárias, não se esconde, porém, que articulado à contextura geral dos outros escritos, “Teses” apresenta valiosa síntese de achados mais elaborados no restante da obra marxiana, considerando-se, inclusive, esse texto aforismático, de alto valor para nosso intuito de captação da instauração teórica de Marx.

Escrito por Marx durante a primavera de 1845, foi redigido e publicado pela primeira vez, em folheto à parte, em 1888 por Engels, como apêndice da edição de seu “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã”. Vamos ao enalço de sua primeira tese para tecer as primeiras pegadas:

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas [der Gegenstand], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objecto [des Objekts] ou da contemplação [Anschauung]; mas não como atividade sensível humana, práxis, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado activo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo - mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objectos [Objekte] sensíveis realmente distintos dos objectos do pensamento; mas não toma a própria actividade humana como actividade objectiva [gegenständliche Tätigkeit]. Ele considera, por isso, na Essência do Cristianismo, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a práxis é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da actividade "revolucionária", de crítica prática. (MARX, 1982, p.1)

Sem extenuar o parágrafo, composto de muitas determinações significativas e explorações multiversas, Marx quer aqui, como abre o texto, destacar o defeito inerente ao materialismo anterior ao que ele mesmo propala. Notadamente, trata-se do materialismo de Feuerbach, jovem hegeliano, que lhe foi o mais útil, acertado e profícuo entre todos, o que é facilmente apreensível pela ácida exegese aos outros neo-hegelianos. O “defeito” é, em verdade, uma fraqueza ontológica, uma debilidade de reconhecimento da realidade efetiva, isto é, conceber o objeto somente como algo a ser percebido (passividade da sensibilidade subjetiva) e não como algo resultante da trama ativa dos indivíduos, produto da atividade prática humana (*atividade sensível*). O aporte viabilizado por essa passagem é de fundo bastante importante, uma tônica incontornável do pensamento marxiano: o ressoar da práxis social como fulcro criador e lineamento geral de plena importância, donde a atividade sensível aparece como momento efetivador (CHASIN, 1988) do mundo social em seu multiverso objetivo e subjetivo.

O que está sendo esposado é o brio mecanicista do antigo materialismo intuitivo, sua inflexão de passividade, a partir da qual o homem é aplacado pela sensibilidade objetal. O mundo humano aparece, dessa forma, sem qualquer fulcro criador apreendido no seio da própria in-

teratividade humana. O materialismo, de fundo mecanicista, dá autarquia ao sujeito e ao objeto, e assume um traslado automático, qual seja, a intuição, como trânsito formador da interação desses pólos apartados. Em sintonia, o autor de Trier indica que o Idealismo prevaleceu como concepção definitiva sobre a atividade do homem e que, subsumido ao novelo Idealista, este materialismo amedrontado fica refém da atividade humana sinonimizada à atividade teórica simplesmente, assim, expressa sua maneira pouco humanista. Sigamos o roteiro, em saltos, mas em seu trançado cronológico:

A doutrina materialista de que os seres humanos são produtos das circunstâncias e da educação, [de que] seres humanos transformados são, portanto, produtos de outras circunstâncias e de uma educação mudada, esquece que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador tem ele próprio de ser educado. Ela acaba, por isso, necessariamente, por separar a sociedade em duas partes, uma das quais fica elevada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência do mudar das circunstâncias e da atividade humana só pode ser tomada e racionalmente entendida como práxis revolucionante. (MARX, 1982, p.1)

Dessa feita, Feuerbach não consegue compreender a atividade humana como objetivante, como criadora de objetividades sociais, como plasma transformador da materialidade existente, por isso, não pode sequer perceber sua atualização pelas candentes atividades da “mão” humana. Portanto, dá autarquia indevida à objetividade, isto é, a concebe de maneira fetichizada e autoengenderada. A práxis social é vaso comunicante entre objetividade e subjetividade, mas no materialismo feuerbachiano esses polos são concebidos de maneira desgarrada, extrínseca e estanqueamente hierarquizadas.

Reencetando a crítica marxiana: é pungente no materialismo mecanicista, o pensamento de que homens diferentes são frutos de condições objetivas diferentes. Fica anulado, porém, a genética dos momentos objetivos, isto é, que essas condições objetivas, na verdade, são diferentes por múltipla modificação e atualização da atividade dos seres humanos. Feuerbach limita o homem, então, ao pensamento e à percepção, negando-lhe a atividade de criação da realidade, o que obnubila a unidade dialética entre subjetividade e objetividade.

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo no mundo religioso, representado, e num real. O seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana. Ele perde de vista que depois de completado este trabalho ainda fica por fazer o principal. É que o fato de esta base mundana se destacar de si própria e se fixar, um reino autônomo, nas nuvens, só se pode explicar precisamente pela autodivisão e pelo contradizer-se a si mesma desta base mundana. É esta mesma, portanto, que tem de ser primeiramente entendida na sua contradição e depois praticamente revolucionada por meio da eliminação da contradição. Portanto, depois de, por exemplo a família terrena estar descoberta como o segredo da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser ela mesma teoricamente criticada e praticamente revolucionada. (MARX, 1982, p.1)

Trata-se aqui, em espetacular exemplificação, de repor na contextura ontológica, o lugar da elaboração ideativa, momento atinente à práxis social. A crítica da religião de viés neohegeliano demonstra a certa “projeção do homem no céu”, martela a “família sagrada”, sua substância gnosiológica mistificadora, dando, porém, importância isolada e hipostasiada às forças ideativas. Marx situa que nas contradições da vida terrena, da “família terrena”, se encontra o se-

greto de nascer a “vida sagrada”, ou seja, esta só pode ser entendida em sua função em relação à “contradição” efetivada na vida humana concreta. Ou seja, é preciso ir além da crítica gnosiológica da falsidade da vida sagrada, da religião, mas identificar e criticar o status da vida terrena que condiciona o nascimento da ideologia religiosa e do homem religioso. É preciso, mais radicalmente, eliminar a contradição que torna o homem refém do engodo, porém sem abstrair o engodo ideativo, quanto antes o compreendendo na constelação das práxis humanas, *onde pensamento aparece como momento interno da práxis, interagindo com a atividade sensível e com as relações objetivas de uma sociabilidade configurada*. Marx ainda acrescentaria na tese VII que “Feuerbach não vê, portanto, que o “sentimento religioso” é, também, um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence, na realidade, a uma forma determinada de sociedade” (MARX, 1982, p. 1).

Esse materialismo mecanicista é designado por Marx de materialismo perceptivo/intuitivo. Não consegue reproduzir as categorias concretamente existentes, a ossatura objetividade-subjetividade, fazendo desta, elemento caudatário e separado da daquela. O homem, típico deste materialismo incipiente, conceitualmente, não objetiva e nem se autoforma pela atividade sensível; i.e., materialismo que reveste a canga contemplativa e condescendente, conveniente ao traçado Idealista e à moção mentalista do humano, solapando o desdobramento concreto e concretizante da ideação no novelo composto da práxis social em uma interatividade determinada.

Endossamos o que as linhas do autor alemão fazem revelar: o pensamento humano não pode ser tomado de forma autoengendrada, como arroubo que paira nos ares, mas deve ser entendido no conjunto de ideias e efetivações do ser social, circunstanciado, pois, por uma sociabilidade concretamente configurada, objetiva e específica. A vida humana é essencialmente prática, de modo que a forma de orientação da prática – os insumos ideativos – deve ser analisada imbricada com o “como” a sociedade se reproduz em determinada morfologia ou forma de ser. Assim, “Não satisfeito com o pensamento abstrato, Feuerbach recorre à percepção sensível. Não concebe, porém, a sensibilidade como uma atividade prática, humano-sensível”. Porém “*a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais*”. “Feuerbach”, segundo Marx, “que não empreende a crítica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado a fazer caso omissa da trajetória histórica, fixar o sentimento religioso em si mesmo e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado”; ou seja, “nele, a essência humana só pode ser concebida como ‘espécie’, *como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos*”. (MARX, 1982, p. 1, grifos do autor).

Vê-se que a crítica da “generidade muda” reitera a submissão do materialismo mecanicista à monta Idealista, já que segundo esta ordenação o indivíduo ganha em si e de per si o brasão da humanidade, ou seja, de maneira isolada da sociedade pela abstração do ser-espécie. A que-rela não é meramente ocasional: faz parte do mecanicismo materialista incipiente, o caráter anti-humanista, que isola o ser humano singular da realidade humano-genérica. Desdobra-se a humanidade em ser abstrato individual, como já o criticamos, colocando em parênteses o duplo fazimento dinâmico das relações sociais e da subjetividade: “O máximo a que chega o materialismo perceptivo, isto é, o materialismo que não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, é à percepção dos diferentes indivíduos isolados da sociedade civil” (MARX, 1982, p. 1). Marx reverbera a posição contrária ao materialismo intuitivo que, da posição burguesa, prossegue apologizando o indivíduo atomizado, em-si-mesmo, franqueando a concepção do novo materialismo como o humano em edificação subjetiva e objetiva, isto é, “a

sociedade humana ou a humanidade socializada”.

Portanto, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é produzida por meio dele. A atividade e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os modos de existência segundo a atividade *social* e fruição *social*” MARX, 2010, p. 106).

Entender o “indivíduo” como “ser social” permite a compreensão materialista da realidade dos seres humanos em toda sua complexidade e rigor. Se o sujeito é um sujeito social, sua sociabilidade está intimamente ligada à generalidade de seu mundo, situada historicamente, no momento em que se constitui e é constituído pelas relações sociais existentes, dentro do modo de produção existente⁸. Para que citemos Marx novamente, a sua passagem é fundamental:

O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida [...] *é*, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também [...] o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (MARX, 2010, p. 107).

Precisamente nesse ponto, a vida dos indivíduos humanos é a vida social do homem enquanto humano. Em Marx, “Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua (MARX, 2010, p. 108). Assim, para o filósofo, o ser individual é, sem dúvidas, o próprio ser social. Na sociabilidade humana, o ser humano integra não apenas como indivíduo particular, mas também por ser “tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida” (MARX, *idem* – grifo do autor).

Na “Ontologia”, Lukács investiga todo esse processo histórico, com a historicidade do ser social, o individualismo burguês no mundo mercantil e os limites desta. Nesse sentido, Lessa comenta:

Lukács discute exaustivamente, em especial, o enorme peso, na evolução da sociedade burguesa, da cisão entre *citoyen* e *bourgeois* que está na raiz do individualismo burguês; assim como a importância para a reprodução da sociedade contemporânea das escolhas, pelos indivíduos, entre as alternativas social e cotidianamente postas, no sentido de superar ou não os limites da individualidade burguesa (LESSA, 2016, 57).

Nos “Grundrisse”, por fim, Marx enfatiza que o indivíduo só existe enquanto ser social. A existência, então, ganha sentido e contornos quando entendida como um indivíduo na sociedade:

⁸ Sérgio Lessa explica, sob ponto de vista de Lukács: “Todavia, as formas nacionais que assume o capitalismo certamente são decisivas para o desenvolvimento global do modo de produção capitalista e, por isso, são igualmente decisivas para o desenvolvimento da essência dessa formação social”.

A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros (MARX, 2011, p. 55-6).

Como se percebe, a ideia do ser humano “fora da sociedade” tem, de um lado, uma necessidade especulativa do liberalismo perante um “indivíduo natural”, que estaria propenso à liberdade; de outro lado, ele ficaria impedido de “desenvolvimento da linguagem sem indivíduos”, o que significa: sem as relações humanas, um homem genérico não poderia simplesmente desenvolver suas faculdades, como a linguagem, etc simplesmente por ser “indivíduo” isolado. O argumento desenvolvido até aqui, como se pode notar, tem seu substrato valorativo dentro das ciências sociais, buscando, todavia, uma posição crítica de talhe marxista.

Dessa forma, para que possamos sintetizar o exposto, pensamos que o indivíduo isolado é um ser que não tem existência, porquanto seja uma existência que só pode efetivar-se em conjunto na sociedade, composta por indivíduos que atuam em sociedade, em comunidade. Nesse ponto, Engels no seu “Anti Dühring”, ao rebater noções arbitrárias como essa, revela aqui um elemento igualmente fundamental sobre a liberdade. Para ele, “A liberdade consiste, portanto, no domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza exterior baseado no conhecimento das necessidades naturais; desse modo, é necessariamente um produto do desenvolvimento histórico” (ENGELS, 2015, p. 113), isto é, domínio que se estabelece apenas sobre formas específicas de organizações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema exposto requeria uma posição: a crítica real do “indivíduo abstrato” na sociedade burguesa. Algumas implicações disso, pensa-se, são notáveis: expurga imediatamente a noção de que a filosofia marxista seria “totalitária” em “suprimir” o “indivíduo”. Doravante, como foi demonstrado, o que ocorre é o exato oposto. Assim, outra implicação é cristalina: ao entender o ser humano não como um indivíduo isolado e abstrato, situá-lo historicamente, em seus nexos reais em articulação à matriz social existente, o que permite apontar como o capitalismo fragmenta e esvazia a individualidade dos sujeitos existentes.

Entretanto, sabemos que em um artigo como esse não se pode esgotar a temática. As escolhas teóricas internas ao marxismo, no entanto, partiram-se de um critério que julgamos não apenas panorâmicas, mas sintéticas ao problema. Nem por isso, todavia, podemos desconsiderar as produções teóricas no âmbito do liberalismo que nos escapam, seja no conteúdo seja na forma empreendida. O pretendido aqui, conforme a exposição requeria, era indicar e criticar elementos que, nas ciências sociais e humanas, por assim dizer, parecem ter ressonâncias nos dias atuais. Os resultados alcançados podem remeter, de um modo ou de outro, àquilo que Marx esposou na tese VII sobre Feuerbach. Assim diz: “Feuerbach não vê, portanto, que o ‘sentimento religioso’ é, também, um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence, na realidade, a uma forma determinada de sociedade” (MARX, 1982, p. 1).

Portanto, a intenção do presente texto reside na tese de que a abordagem crítica demanda expor o desenvolvimento histórico do capitalismo, para tornar mais objetiva a questão, entendendo como o pensamento liberal é crucial na condição de pensamento tipicamente dado às condições existentes. O pensamento liberal só poderia emergir centrado nas formações sociais correspondentes a ele. Nesse sentido, as relações econômicas revelam, sobretudo, as ideias de

sua dominação, para que se remeta a uma passagem de Marx. Por conseguinte, a crítica ao direito e à política, por exemplo, se fazem válidas apenas nesse aspecto: no direito e na política liberal da democracia burguesa, pois, a “igualdade” toma seus contornos formais, para as circulações de mercadorias e o nivelamento jurídico e político dos indivíduos. Embora, saibamos que dentro das ciências sociais, o liberalismo como força teórica, dê ensejo ao direito como o direito “fundamental” de liberdade, igualdade, a liberdade e a igualdade, entendidas crítica e historicamente, estão estreitamente vinculadas à sociedade embasada na propriedade privada, na expropriação dos meios de produção e na exploração dos assalariados que lhe é subjacente. Dentro de nossos limites, em suma, o ponto demonstrado para a crítica ao “indivíduo” na sociedade burguesa foi apontar que o indivíduo enquanto tal só pode existir concretamente na sociedade prismada por suas determinações específicas. Em outras palavras, o nó das relações sociais é que irá fornecer a conformação do polo singular do ser social, isto é, o sujeito só pode existir socialmente porque sua existência se engendra enquanto existência estritamente social, e mesmo suas iconoclastias e singularidades dependem desse campo de possibilidades.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. — 7ª reimpressão. [versão digital]
- BOBBIO, Norberto. **Democracia e Liberalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COSTA, Mônica. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Lukács. 2ª edição. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- COSTA, Mônica. **As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. 1999. 177. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.
- COTRIM, Ivan. **Karl Marx. A determinação ontonegativa originária do valor**. 2008.333. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.
- DOBB, Maurice. **A evolução do capitalismo**. Tradução Manuel do Rêgo Braga, Sérgio Goes de Paula. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Economistas).
- ENGELS, Friedrich. **Anti Düring**. Tradução Nélio Schneider. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ENGELS, Friedrich.; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. Tradução Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2ª edição revisada. São Paulo: Boitempo, 2012.
- FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HEGEL, Friedrich. Quem pensa abstratamente? **Revista Síntese Nova Fase**. v. 22. n. 69, Belo Horizonte, 1995, p. 235-240.
- HOLZKAMP, Klaus. **Ciência marxista do sujeito**. Tomo I. Tradução Eduardo Alessandro Kawamura, Jacqueline Meireles, Lucian Borges, Raquel Sousa Lobo Guzzo. 1ª edição: Maceió: Coletivo Veredas, 2016.
- LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho na ontologia de Lukács. 3ª edição. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano. Segundo tratado sobre o governo.** Tradução 1º parte Anoar Aiex; tradução 2º parte E. Jacy Monteiro. 5º ed. São Paulo; editora Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores; 9).
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.
- LUKÁCS, Georg. **Conversando com Lukács:** entrevista a Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. 1º edição. Tradução Giseh Vianna. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- LUKÁCS, Georg. **Introdução à uma estética marxista:** sobre a particularidade como categoria da estética. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe.** Tradução Rodnei Nascimento. Revisão Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social.** Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MACHADO, Gustavo. **Marx e a História:** das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista. São Paulo: Editora Sundermann, 2018.
- MASCARO, Alysson. Direitos humanos: uma crítica marxista. **Revista Lua Nova**, São Paulo, 101: 109-137, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha.** Seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do Direito de Hegel.** 3º edição. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Grundrisse.** Tradução Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital.** Livro I. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **O Capital.** Livro III. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach.** Editorial Avante, 1982. Disponível em: <https://www.amarxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>
- MERQUIOR, José. **O argumento liberal.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.
- MERQUIOR, José. **O liberalismo antigo e moderno.** 3º edição ampliada. Tradução Henrique Mesquita: É Realizações, 2016.
- MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social.** Tradução Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NETTO, José Paulo. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa.** Lisboa: Seara, 1978.
- PACHUKANIS, Eugene. **Teoria geral do Direito e marxismo.** Tradução Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social.** Tradução de Ana Resende. Martin Claret. São Paulo, 2013. (Coleção obra-prima de cada autor; 46)
- SARTORI, Vitor. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em O Capital de Karl Marx: um debate com Pachukanis. **Revista Cadernos de ética e filosofia política.** São Paulo. v. 1. n. 34. p.6-37, 2019.

SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [parte 1]. **Revista Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 33-70, jan./dez. 2018.

SARTORI, Vitor. Engels como crítico do Direito e da igualdade jurídica: a luta por direitos e sua ambiguidade. **Revista Dir. Gar. Fund.**, Vitória, v. 18, n. 2, p. 13-54, mai./ago. 2017.

TONET, Ivo.; LESSA, Sérgio. **Introdução à filosofia de Marx**. 2º edição. São Paulo: Expressão Popular, 2011.